

Տ. ԼԵՎՈՆ ԱԲԵՂԱ ԳՈՒԼՅԱՆ

ԱՆԻՐԱՎ ԴԱՏԱՎՈՐԻ ԱՌԱԿԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Ա. Մեկնաբանական ավանդույթի ձևավորումը և Ստեփաննոս Սյունեցու մեկնությունը.

Անիրավ դատավորի առակը Քրիստոսի պատմած մնացյալ բոլոր առակների նման ստուգաբանվում է ավետարանական մեկնությունների ընդհանուր շրջանակում:

Սուրբ Գրքի, այդ թվում և Ավետարանների հայկական մեկնությունները, բնականաբար, սերտորեն կապված են և բխում են ընդհանուր քրիստոնեական մեկնողական գրականությունից: Ինչպես գրում է Փ. Անթապյանը. «Միջնադարյան հայ մեկնաբանական գրականությունը ընդհանուր քրիստոնեական համաբնույթ գրականության հետ սերտ առնչություններ ունի և մի շարք հիմնական հատկանիշներով նրա արժեքավոր բաղադրիչներից է»¹:

Ինչպես հայտնի է, սկսյալ քրիստոնեության առաջին դարերից ձևավորվել է Ավետարանների մեկնաբանման երկու հիմնական սկզբունք.

ա. Տառացի կամ բառացի

բ. Այլաբանական

Առաջին սկզբունքի կենտրոնն էր Անտիոքի դպրոցը, իսկ երկրորդինը՝ Ալեքսանդրիայինը:

Այլաբանական մեկնաբանման ներկայացուցիչները գտնում էին, որ սուրբգրային բնագիրը» բացի իր արտահայտած ուղղակի իմաստից, ունի նաև թաքնված, այլաբանական ծածուկ խորհուրդ և մեկնել, բացատրել Սուրբ Գիրքը, նշանակում է վեր հանել այդ ծածկյալ խորհուրդը:

Բառացի մեկնաբանման դպրոցի հետևորդները գտնում էին, որ Սուրբ Գրքի բնագիրը պետք է մեկնաբանվի ուղղակի իմաստով, որովհետև Աստվածաշնչի գրքերը գրված են աստվածային հայտնությամբ: Հետևաբար, այլաբանական բացատրություններով ոչ թե պետք է ինչ-որ տեղ հեռանալ արտահայտվող բուն իմաստից, այլ ուղղակիորեն ներկայացնել արտահայտվող իմաստը, ճիշտ հասկանալ այն:

Հայ մեկնիչները ևս քաջաձանոթ են եղել մեկնաբանական հիշյալ երկու ուղղություններից էլ և հետևել են թե՛ մեկին և թե՛ մյուսին: Ինչպես գրում է Փ. Անթապյանը, «Մեկնաբանական եղանակի ընտրության հարցում հայ մեկնիչները համեմատաբար ավելի լիբերալ դիրք են բռնել, շարժվել են ավելի անկաշկանդ, նրանք պատկանում են քրիստոնյա մեկնիչների այն խմբին, որը գրեթե հավասար չափով կիրառել է նշված հիմնական եղանակներն էլ:

Այնուհանդերձ, մեր կարծիքով, դրանց երկերի քննությունը ցույց է տալիս, որ գերա-

¹ Փ. Անթապյան, Հայ մեկնաբանական գրականության պեսական նախահիմքերի շուրջ, Բանբեր Մալբեհադարանի, հպ. 15, Երևան, 1982, էջ 60:

պատվությունը տրվել է բառացի-տառացի եղանակին, Անտիոքի դպրոցի մեկնաբանական-մեթոդական սկզբունքներին՝ համեմատաբար ավելի նվազեցնելով այլաբանական եղանակի կիրառությունը, ինչպես վարվել էին Եփրեմ Ասորին, Մեծն Կապադովկիացիները և ուրիշներ»²:

Համանման ձևով, սկսած հին աշխարհից, մեծապես որպես այլաբանություն էին ընկալվում նաև առակները, որոնք ունեն երկմաս կառուցվածք: Առաջին մասը առակի պատմությունն է, իսկ երկրորդը՝ այդ պատմությունից կատարվող բարոյական եզրահանգումը, որը կարող է նաև որպես մի այլաբանություն ներկայացնել պատմված թեման և տալ այդ այլաբանության բացատրությունը:

Ինչ վերաբերում է ավետարանական առակներին, ապա դրանց մի զգալի մասի բացատրությունը տալիս է Ինքը՝ Քրիստոս: Այսպիսով, ավետարանական առակներում ևս հիմնականում պահպանված է երկմաս կառուցվածքը՝ բուն պատմությունը և այդ պատմությանը հաջորդող մեկնաբանությունը՝ կատարված Հիսուսի կողմից:

Ավետարանական առակների մասին Մաղաքիա արքեպս. Օրմանյանը գրում է. «Յիսուսի առակները մեծա մասամբ ժողովրդական կեանքէն և հասարակ ժողովուրդի զբաղումներէն առնուած են, վիպական ձև մը տրուած է անոնց, որպէսզի անելի տպաւորիչ և ազդեցիկ ըլլան, և առակներուն ետևէն մեկնութիւնները ցուցուած են, երբեմն ընդարձակ բացատրութեամբ և երբեմն համառօտ ակնարկութեամբ: Առակներուն ոյժը անուրանալի է, քանի որ հասարակ ժողովրդեան միտքին վրայ շատ անելի տպաւորութիւն կը գործէն հիւթական կամ հիւթական ձևի վերածուած պատկեր մը, քան թէ վերացեալ սկզբունք մը»³:

Անհրաժ դատավորի առակի մեկնությանը վերաբերող առաջին երկու բացատրությունները հայ մատենագրության մեջ գտնում ենք հայ թարգմանական գրականության մեջ, և երկուսն էլ կատարված Ոսկեդարյան շրջանում:

Այս երկու բացատրություններից ժամանակագրորեն առաջինը գտնվում է Եփրեմ Ասորու (306-373թթ.) Չորս Ավետարանների համաբարբառ մեկնության մեջ: Այստեղ դատավորի համար նկատի ունենալով նրան տրված անհրաժ բնորոշումը՝ Ս. Եփրեմը գրում է. «Յանօրէնութեան իրում ոչ կամեցաւ նա դատ առնել այրոյն և առ չարութեամբ իրով ոչ կամեցաւ հանգուցանել զնա»⁴: Ս. Եփրեմը Անհրաժ դատավորի անհրաժությունը բացատրում է նրանով, որ նա Աստծուց չէր երկնչում. «Արդ խիստ էր անօրէնութիւն սորա, զի համարձակեցաւ և անց զերկիւղն Աստուծոյ. խիստ էր և ժպրհութիւն նորա, զի արհամարհեաց զամօթն մարդկան»:

Թարունակելով այս միտքը՝ նշում է, որ ոչ միայն անցավ Աստծո երկյուղից, այլև որ ապստամբ գտնվեց Աստծո հանդեպ. «Անօրէնութիւն այն, որ ապստամբ եղև յԱստուծոյ և ժպրհութիւն ամբարհաւանեցաւ ի մարդկանէ, ժողութիւն այրոյն խոնարհեցոյց զնոսա երկուսին և զկնի կամաց իրոց ան զնոսա, զի դատ արասցեն նմա ընդ ոտխի իրում»:

Այսպիսով, Ս. Եփրեմը շեշտում է աղոթքի և խոնարհության՝ ժողության կարևորությունը, թե այրու այս խոնարհության և անդադար թախանձանքների առջև տեղի տվեց դա-

² Փ. Անթապյան, Հայ մեկնաբանական գրականության փեսական նախախիմքերի շուրջ, էջ 85:

³ Մաղաքիա պարրիարք Օրմանեան, Նամակարում, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 223:

⁴ Մրբոյն Եփրեմի մարենագրութիւնը, Խր. Բ, Վենետիկ, 1836, էջ 174:

տավորը և կատարեց այրիի ոտխի դատաստանը: Համաբարբառ այս մեկնության մեջ Ս. Եփրեմը հպանցիկ է գրում այս առակի մասին և չի նշում, թե ով է այրին, դատավորը, քաղաքը և ոտխը, որոնց բարոյաբանական բացատրությունն արդեն գտնում ենք Հովհան Ոսկեբերանի՝ Ղուկասի Ավետարանի ճառագրական մեկնության մեջ:

Ոսկեբերանը հայ մատենագրության մեջ առանձնանում է ոչ միայն իր գործերի մեծաթիվ թարգմանություններով, այլև այդ գործերի՝ հայկական միջավայրում ունեցած մեծ հեղինակությամբ և հայ մեկնաբանական մտքի վրա թողած իր ազդեցությամբ: Ինչպես գրում է Գ. Հ. Զարպիհանյանը, «Աստուածաշունչ գրքէն ետքը և գրեթե անոր հաւասար, մեր մատենագրութեան Ոսկեղէն դարու ամենընտիր և թանկագին ընծայք են Սրբոյն Յովհաննու Ոսկեբերան հայրապետի (354-407) հոգելից և սրտառուչ ճառից և մեկնութեանց թարգմանութիւնք»⁵:

Հայերեն թարգմանված այս գործերի շարքում է եղել նաև Ղուկասի Ավետարանի ճանաչի մեկնությունը, որից պահպանվել են միայն առանձին ճառեր, այդ թվում և Անիրավ դատավորին նվիրված ճառը⁶:

Հ. Քյուսեյանը վերջերս հրատարակել է Հ. Ոսկեբերանի ցարդ անտիպ գործերից մի խումբ ճառեր, այդ թվում և Ղուկասի Ավետարանի մեկնությունից պահպանված ճառերը, որոնց մասին այս հրատարակության առաջաբանում գրում է. «Թերևս կարելի է ենթադրել, որ ինչպես հունարեն բնագրով հայտնի, այնպես էլ միայն հայերեն թարգմանությամբ կենցաղավարած այդ միավորները հատվածներն են հունարեն ձեռագրերում մինչ Ժ-ԺԱ դդ. շրջանառություն ունեցած Ղուկասու Ավետարանի ընդարձակածավալ մի մեկնության հայերեն թարգմանության: Սրանից կարելի է հետևցնել, որ հայերեն թարգմանությունը կատարվել է Ժ դարից առաջ: Լեզվի դասական պարզությունն ու ռճական առանձնահատկությունները մղում են ենթադրելու, որ թարգմանությունն իրականացվել է Ե դարում»⁷:

Ոսկեբերանի այս գործը բերված է հետևյալ խորագրի ներքո. «Յոհաննու Ոսկեբերանի ասացեալ, զոր ասաց Տէր մեր Քրիստոս ի Դատաւորն եւ յայրին»⁸:

Այս գործի ճառագրական բնույթը երևում է և նրանից, որ ոչ թե կապակցություն առ կապակցություն բերվում է առակի ավետարանական բնագիրը և բացատրվում, այլ բերված է միայն սկիզբը, մինչև «յոտխէ իմմէ» խոսքերը, թեև այնուհետև, որպես բարոյական մի խորհրդածություն, բացատրվում է ողջ առակը:

Քանի որ առակը սկսվում է դատավորի մասին խոսքերով՝ «Դատաւոր մի էր ի քաղաքի ուրեմն», Ոսկեբերանը այս ճառի հենց սկզբում անդրադառնում է այն հարցին, թե ով է դատավորը: Նա մերժում է այն կարծիքը, թե դատավորի միջոցով ակնարկվում է Աստված: Ինչպես Ոսկեբերանն է գրում, «Դէմք առակիս ոմանց այնպէս թուեցաւ, թէ վասն Աստուծոյ ասացաւ և անդէպ է այնպէս կարծել, զի ոչ ունի նա զոք գեր ի վերայ, քան

⁵ Գ. Զարպիհանյան, Մաքենադարան հայկական թարգմանութեանց, Վենետիկ, 1889, էջ 581:

⁶ Այս մասին րես Եզնիկ եպս. Պեպրոյանի «Երկու խոսք Սարգիս վրդ. Կունդի «Մեկնութիւն Ղուկասու» աշխատության մասին» գործը, Նովածների ժողովածու, Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 32:

⁷ Ս. Յովհան Ոսկեբերան, Ճառք, նշխարք ի մեկնութեանց Սուրբ գրոց, աշխարհ. Հ. Քյուսեյանի, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 21-22:

⁸ Նույն րեղում, էջ 398:

զինքն հզարագոյն, որ ի նմանէ երկնչի եւ ի մարդկանէ նա ոչ ամաչէ, վասնզի անկարիք է»:

Այսպիսով, դատավորի միջոցով Աստծուն նկատի ունեցողները այսպէս էին ենթադրում՝ ելնելով առակի այն խոսքերից, թե դատավորը Աստծուց չէր վախենում, որը միայն հզորագոյն Աստված կարող է լինել, և մարդկանցից չէր ամաչում, որովհետև կարիք չուներ մարդկանցից ամաչելու: Արտաքուստ համոզիչ թվացող նման բացատրությանն ի պատասխան, Ոսկեբերանը վկայակոչում է առակում դատավորին տրված *անհրաժ* բնորոշումը, ասելով, թե այդ բնորոշումը «վասն Աստուծոյ իմանալ կարի անտեղի իցէ», քանզի Աստված դատավոր է «իրաւանց եւ արդարութեան եւ ոչ անիրաւութեան»:

Ոսկեբերանի մեկնաբանությամբ սակայն, «դատաւոր անիրաւութեան ասէ զմիտս մեր ի քաղաքի բնութեան»: Համաձայն այս մեկնաբանության՝ քաղաքի դատավորը միտքն է մարդկային բնության մեջ: Ոսկեբերանը քաղաքը մարդկային բնության հետ է համեմատում՝ ասելով, թե նրանում շրջում են, այսինքն՝ տեղ ունեն թե՛ բարի և թե՛ չար գործերը, և որ այդ քաղաքի, այսինքն՝ մարդկային մարմնի՝ բնության դոներն են յոթ զգայարանները: Իսկ միտքը, որպէս դատավոր քննում է այն ամենը, ինչ որ կապ ունի մեր բնության հետ: Իր իսկ բնորոշմամբ՝ «Իսկ միտս մեր դատաւոր է եւ ընտրող, զորս եւ կամի, ընտրէ եւ շտեմարանեալ պահէ եւ զորս ոչ ախորժէ ի բաց բարձուցանէ եւ արտաքս փակեալ պահէ եւ կամ թէ մտեալ իցէ արտաքս հանէ»⁹:

Միտքը քանի որ ծածուկ է, ուստի ասում է, թե նրան են վերաբերում Աստծուց չերկնչելու և մարդկանցից չամաչելու մասին խոսքերը: Միտքը, ձգտելով դէպ կրքերը և վնասակար ցանկությունները, չի լսում այրիի խոսքերը: Այս առակում, ըստ Ոսկեբերանի, այրին մարդկային հոգին է հետևյալ մեկնաբանմամբ. «Այրի հոգին, որ ի մարդս է, եւ է զրկեալ յոտիս մարմնոյն և աղաչէ զդատաւոր միտքն՝ դատ առնել նմա, զի մի ամենապահու պակասեալ ի բարեաց, կորիցէ, վասնզի մեծ է եւ անըմբերելի տազնապ է հոգոյն դատարկանալ ի բարեաց», թեև հոգու հոգևոր առաքիճություններից մերկանալը հենց հոգևոր այրիությունն է: Ահա այս պատճառով հոգին, որը կրում է ապականությունը մարմնական ախտերի, բողոքում է մտքին՝ դատավորին, որ դատի մարմնին նրա գործած մեղքերի համար:

Մտքի՝ մարմնին դատել ասելով Ոսկեբերանը նկատի ունի ոչ թե մարմինը դատապարտելը, այլ որ միտքը, մարդկային բանականությունը պետք է զսպի մարմնավոր ցանկությունները և բավարարի մարդկային մարմնի անհրաժեշտ պահանջմունքները՝ մարմնին հեռու պահելով «զարատաւոր կիրս վայրապար ցանկութեանց»:

Համանման ձևով միտքը, համակշռելով հոգու և մարմնի փոխհարաբերությունները, պետք է այնպէս անի, որ հոգին էլ զարդարվի, չամայանա հոգևոր առաքիճություններից, որպէսզի կենդանի մնա և չհասնի հոգևոր մահը:

Հոգին՝ այրին, մտքին՝ դատավորին, բողոքում է այսպէս. մտքին՝ դատավորին խոցոտում է՝ հիշեցնելով մարմնի վատթար ընթացքը: Այդ հիշեցումից մենք զարհուրած պետք է սարսենք և ապաշխարությամբ ետ դառնանք: Սա է, որ թախանձում և խնդրում է հոգին, սակայն մեղքերի ցանկությունը, որով կապվել ենք, թույլ չի տալիս մերկանալ չարից և մեր անձը պատժից ազատել, այլ մտածելով, որ ժամանակ կա դեռ, շարունակում է մեղ-

⁹ Եւրոպեական, էջ 398:

քին տրվել՝ բարի գործերը թողնելով հետագային: Նման սնուտի հույսերով իրեն խաբելով՝ գալիս է այն պահը, երբ անպատրաստ է գտնվում մահվան առջև, ամայացած և դատարկ բարի գործերից և մշտնջենական կապանքների տակ է մտնում:

Դատավորի որոշումը՝ այրիի դատը առնել, Ոսկեբերանը բացատրում է հետևյալ ձևով. ամեն մարդ երբ որ մեղք է գործում, Աստծուց չի վախենում, այլապես, եթե Աստծուց վախենա, ինչպե՞ս կհամարձակվեր մեղք գործել: Վախենալու դեպքում մարդը չէր համարձակվի մեղք գործել, քանի որ քաջ գիտեր, որ Աստծո անքուն աչքը նայում և տեսնում է մեղքերի գործվելը: Այդուհանդերձ, մարդը չի վախենում, որովհետև Աստծո երկայնամտությունը գիտի և Աստծո մարդասիրությունը ճանաչում է: Մարդկանցից էլ չի ամաչում, որովհետև վստահ է, որ մարդիկ չեն իմանա իր գործածը: Ահա այս պատճառով է, որ ասում է, թե Աստծուց չի երկնչում և մարդկանցից չի ամաչում:

Մեղքերից ետ դառնալու մասին էլ մարդը ինչ-որ մի պահի հիշում է, լինի կյանքի ընթացքում, որի դեպքում հետ է դառնում, թե լինի մահվան օրը, երբ սարսափում է գեհեմի ահից, և տանջանքների ակնկալվող սպառնալիքից արտասվում և ահաբեկվում է՝ ետ դառնալով չարի ճանապարհից:

Ոսկեբերանը, շեշտելով ապաշխարությամբ փրկվելու՝ մեզ տրված շնորհը, ասում է, որ պետք չէ մնալ մեղքի անհուսության մեջ, որ Աստծուն ուրախություն է պատճառում ամեն մի մեղավորի դարձը, և մի շարք օրինակներ է վկայակոչում Ավետարանից, գրելով. «Իսկ արդ, ով սիրելիք, զի եթե ի դարձն միոյ մեղաւորի ուրախութիւն է Աստուծոյ եւ հրեշտակաց», ապա որքան ևս առավել տրտմություն է մեղավորի մեղանչելը: Ասվածը բացատրում է հետևյալ գեղեցիկ օրինակով. մեղքից ետ դարձող մեղավորն Աստծուն էր և դարձյալ Աստծուն դարձավ, իսկ այն մեղավորը, որը ետ չի դառնում իր ընթացքից, նա Աստծուն էր և Աստծուց ելավ և տրտմեցրեց Աստծուն և հրեշտակներին:

Անիրավ դատավորի առակի համատեքստում Ոսկեբերանն անդրադառնում է և Տնտեսի առակի «Ջի որդիք աշխարհիս այսորիկ իմաստնագոյն են, քան զորդիս լուսոյ» Հիսուսի խոսքերին՝ բացատրելով հետևյալ ձևով: Հրեշտակներից սատանան «անկա ի փառացն, զրկեցաւ ի շնորհացն» և այսպես էլ մնաց առանց Աստծուն դառնալու, իսկ մարդը թեև մեղք գործեց՝ խաբվելով պատրոդից, սակայն զղջաց և ապաշխարեց՝ արժանացավ Տիրոջ գովեստին:

Այս հարաբերակցությունը ներկայացնելով՝ Ոսկեբերանը գրում է. «Եւ զի որդիք դև են, որ կորուսին զշնորհսն եւ որդիք աշխարհիս մարդիկք, որ հասանեն շնորհաց ի ձեռն զղջման, խոստովանութեան եւ ապաշխարութեան»:

Համամասն ձևով և Դատավորի առակն է մեզ ուսուցանում, որ ինչ-որ մի պահից մարդ իր հոգու թելադրանքով պետք է հետ դառնա իր մեղավոր ընթացքից և բռնի ապաշխարության ճանապարհը:

Ոսկեբերանը Դատավորի առակի բացատրությանն անդրադարձել է նաև Դուկասի Ավետարանի՝ Փարիսեցուն և մաքսավորին նվիրված առակում:

Այստեղ նախ բացատրում է, թե այս առակում հիշվող դատավորը, այրին և քաղաքը ինչ են խորհրդանշում. «Դատաւոր զմիտքն ասէ, եւ քաղաք՝ զբնութիւնս, այրի՝ զհոգիս եւ ոտիս՝ զմարմինս»: Այնուհետև մասնավորեցնելով խոսքը՝ ասում է, որ մարդկային բնութե-

յունը մնան է մի քաղաքի, ուր կան չար և բարի բնակիչներ, որոնք հակառակ են միմյանց, ինչպես որ հոգին և մարմինը, համաձայն առաքյալի այն խոսքի, թե «հոգիս ցանկալ հակառակ մարմնոյս»: Այս հակառակությունը պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ ուտիս մարմինը լեցուն է աշխարհային սիրով և ցանկություններով, որով և հարստահարում է հոգուն՝ նրան այրիացնելով Քրիստոսի սիրուց, և որ այրիի աղոթքն է դատավորին՝ մտքին ստիպում, որ պահանջի ոտիսին՝ մարմնին, զսպել մարմնավոր ցանկությունները:

Հայ մեկնաբանական գրականության մեջ Անիրավ դատավորի առակի առաջին մեկնությունը գտնում ենք Ց-րդ դարի նշանավոր եկեղեցական գործիչ և մատենագիր Ստեփաննոս Սյունեցու «Մեկնութիւն չորից Աւետարանացն» գործի Ղուկասու Ավետարանի համապատասխան հատվածի մեկնության մեջ:

Ըստ Ալիշանի ենթադրության՝ Սյունեցին Սյունիքի վարդապետարանում դասավանդելու ընթացքում էլ գրել է այս մեկնությունը:

Իր իսկ բնորոշմամբ, Սյունեցին այս մեկնությունը գրելիս թեստել է նախորդ շրջանի մեկնիչների գործերին և իր նպատակն է եղել տալ չորս Ավետարանների դժվարհասկանալի տեղերի բացատրությունները՝ նախ ներկայացնելով ըստ Մատթեոսի Ավետարանի, ապա մյուս երեք Ավետարանների արդեն դժվարհասկանալի այն մասերը, որոնք չկան Մատթեոսի Ավետարանում: Այս գործում Սյունեցու որդեգրած մեկնաբանական մեթոդի մասին Մեսրոպ արքեպս. Գրիգորյանը գրում է. «Ստ. Սիւնեցիի մեկնաբանական մեթոդը՝ մեթոդէ մը աւելի՝ սիստեմ մըն է մեթոդներու: Անիկա փաստօրէն գիտէ մեկնաբանական բազում մեթոդներ՝ պարզաբանական, այլաբանական, պատմական, բնագրային-քննադատական, աստուածաբանական, քարոզչական, զորս կը գործածէ ըստ տեղոյն՝ գեղեցկապարմար կերպով, մեկնելու համար աւետարանական դժուարիմաց պատմութիւնները, խօսքերն ու բառերը»¹⁰:

Ինչպես կտեսնենք, ասվածը լիովին վերաբերում է նաև Անիրավ դատավորի առակի մեկնությանը:

Սյունեցին Անիրավ դատավորի առակի սկզբի տողերն է բերում, սակայն մեկնությունից երևում է, որ շարունակությունը ոչ թե չի պահպանվել, այլ նա, վկայակոչելով սկզբի տողերը, մեկնել է ողջ առակը:

Սյունեցու վկայակոչած հատվածը բնագրային որոշակի տարբերություններ ունի Ավետարանի համապատասխան հատվածի հետ.

Ղուկասի Ավետարան

Ասաց եւ առակ մի անցա առ այն, թէ պարտ է յամենայն ժամ կալ անցա յաղօթս եւ մի՛ ձանձրանալ: Ասէ. Դատաւոր մի էր ի քաղաքի ուրեմն, յԱստուծոյ ոչ երկնչէր եւ ի մարդկանէ ոչ ամաչէր (Ղուկ. ԺԸ 1-2):

Սյունեցու մեկնություն

Ասաց անցա զառակս զայս առ ի հանապազ աղաթել եւ մի ձանձրանալ: Դատաւոր մի էր ի քաղաքի միում, յԱստուծոյ ոչ երկնչէր եւ ի մարդկանէ ոչ ամաչէր¹¹:

¹⁰ Ստեփաննոս Սյունեցի, Մեկնութիւն չորից Աւետարանացն, աշխարհ. Գարեգին կող. Հովսեփյանի, Խրպ պարտաստեց Ա. Տեր-Ստեփանյան, Երևան, 1994, էջ 11:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 130:

Ծարադրանքի ոճական տարբերություններից բացի, այստեղ կա նաև մի կարևոր տարրերեցում: Ավետարանի «յամենայն ժամ կալ»-ը դարձել է «հանապազ»: Թերևս Սյունեցին Տերունական աղոթքի «զհաց մեր հանապազորդ» խոսքերի ազդեցությամբ է կատարել այս փոփոխությունը:

Այս առակի բացատրության սկզբում Սյունեցին Ոսկեբերանի հետևողությամբ մերժում է մեկնաբանական այն մոտեցումը, թե դատավոր ասելով «Քրիստոսին պետք է նկատի ունենալ: Նման ձևով մեկնաբանողները հենվում էին այս առակի այն խոսքերի վրա, թե ո՛չ Աստուծոց էր երկնչում, և ո՛չ մարդկանցից ամաչում: Ըստ այդմ, նրանք ասում էին, թե միայն Աստված կարող է Աստուծոց չվախենալ և մարդկանցից չամաչել:

Սյունեցին սակայն մերժում է նման մեկնաբանությունը՝ ասելով, թե նույն առակում դատավորն անվանվում է անհրավության դատավոր, այնինչ «Դատաւոր արդարութեան է Քրիստոս և ամենայն ճանապարհք նորա իրաւամբք են» և «Վետին յիմարութին» է անվանում արդարության դատավորին միաժամանակ անհրավության դատավոր անվանելը, քանի որ իրար հակադիր են՝ «ընդդիմակաց են» արդարությունը և անհրավությունը¹²:

Նկատի ունենալով առակում այրի կնոջ «Դատ արա ինձ յոսոխէ իմմէ» խոսքերը՝ Սյունեցին գրում է, որ այստեղ հիշատակվում են անհրավության դատավորը և այրիի ոսոխը: Քանի որ այրին դատավորին ասում է, թե կատարիր իմ ոսոխի դատաստանը, ուստի Սյունեցին եզրակացնում է, որ այդ ոսոխը զտնվում էր դատավորի իշխանության ներքո, ինչպես որ Բեդգեբուդի իշխանության ներքո էին դները:

Դատավորի և սատանայի զուգահեռով դատավորի «Աստուծոց չէր երկնչում» խոսքերի համար ասում է, որ Աստուծոց չէր երկնչում, քանի որ խաչել տվեց Աստուծո Միածին որդուն՝ սպանելով և Աստուծո մարգարեներին և առաքյալներին, և մինչ այժմ էլ հալածանքներ է հարուցում քրիստոնյաների դեմ «ըստ ներելոյ Աստուծոյ», այդ ամբարտապան և ամբարհավան դատավորը, որը նաև մարդկանցից չի ամաչում՝ արհամարհելով «զազգ մարդկան»:

Սյունեցին այրի կնոջ համար էլ ասում է, թե այրին մարդկային հոգին է, այրիացած «Քրիստոսից՝ «այրի լեալ ի Քրիստոսէ», Ով է «փեսայ եկեղեցական հոգւոյ»: Քրիստոնեական խորհրդաբանությամբ եկեղեցին քանի որ «Քրիստոսի հարսն է և Քրիստոս երկրից համբառնացել է, ուստի եկեղեցին համեմատվում է փեսայից զրկված այրու հետ: Համաման ձևով հոգևոր-եկեղեցական առումով մարդկային հոգին, որը ևս զրկված է Քրիստոսի երկրային ներկայությունից, մի այրի է:

Առակի մեկնաբանության շարունակության մեջ ասվում է. «Այս այրոյ թողեալ զՔրիստոս, ապաւինէր ի դատաւորն անիրաւութեան, լլկեալ յոսոխէն, ի դիւէ, իրաւունս խնդրէր ի դիւաց, զի թաւթափեսցի ի բոնութենէ ասոխին, ասոխս այս, որպէս ասացի կամ դեռ իսկ էր, որ լլկէր, կամ մարդ հնազանդեալ սատանայի, իսկ դատաւորն անիրաւութեան յաշխատութենէ այրոյն առնէր, զոր ինչ խնդրէրն»¹³:

Նման մեկնաբանությամբ «Քրիստոսից զրկված այս այրին ասավինում է անհրավո-

¹² Նույն փեղում:

¹³ Նույն փեղում, էջ 131:

յան դատավորին՝ լլկված ոսոխից, դեկից, և իրավունք է խնդրում դեկերից, որպեսզի թոթափի բռնությունը: Սյունեցին վերստին նշում է, որ այս ոսոխը կա՛մ դե էր և կա՛մ էլ սատանայի կամքին հնազանդած մեկը, և դատավորը կատարում է այրի կնոջ խնդրանքը:

Առակի բացատրությունը ներկայացվում է միանգամայն համահունչ ավետարանական ոգուն. «Խրատե՛ առակս, թե՛ պարտ է անձանձրոյո՞ աղաթել առ Աստուած, զի եթէ դատատրն, որ անիրաւութեան ոչ յԱստուծոյ երկնչի և ոչ ի մարդկանէ ամաչէ, յաղագս դեզերելոյ եւ թախանձելոյ այրոյն արար նմա դատաստան, որչափ եւս առաւել Քրիստոս, արդարութեան արեգակն եւ դատատր, լուիցէ աղաչանաց եւ պաղատանաց այնոցիկ, որք հանապազ պաղատին եւ աղաչեն զնա»:

Նման մեկնաբանությամբ ասվում է, որ հարկավոր է անձանձրոյո՞ աղաթել առ Աստված, որովհետև եթե դատավորն անիրավության, որը ո՛չ Աստծուց էր երկնչում, և ո՛չ մարդկանցից ամաչում, այրի կնոջ այս դեզերումների և խնդրանքների համար համապատասխան դատաստան կատարեց, ապա որչափ առավել Քրիստոս՝ արդարության արեգակը և դատավորը, կլսի աղաչանքները և պաղատանքները նրանց, ովքեր հանապազ պաղատում և աղաչում են նրան:

Սյունեցու բացատրությունը միջանկյալ տեղ է գրավում բարոյական և այլաբանական մեկնաբանությունների միջև: Միջանկյալ, որովհետև այլաբանորեն են ներկայացված այրին, որպես մարդկային հոգին, ոսոխը, որպես դեկերը: Դատավորը սակայն, որոշակի անորոշությամբ է ներկայացված, իսկ քաղաքի, որպես մարդկային մարմնի մասին, ընդհանրապես որևէ բացատրություն չկա, թեև Ոսկեբերանի մոտ բարոյական մի այլաբանությամբ ներկայացված են այրին, քաղաքը և դատավորը: Նաև ավելի շատ բարոյական բնույթ ունի առակի իմաստի բացատրությունը, որի համար էլ Սյունեցու մեկնաբանական ելակետը այս առակի բացատրությունում միջանկյալ դիրք է գրավում բարոյական և այլաբանական մեթոդների միջև:

Բ. Իզնատիոս Սկլեոցու մեկնությունը.

Հայ մատենագրության մեջ Դուկասի Ավետարանի մեզ հայտնի երկրորդ մեկնությունը Իզնատիոս Ծնորհալու կամ Սկլեոցու մեկնությունն է: Իզնատիոսը Կիլիկյան Հայաստանի 12-րդ դարի եկեղեցական նշանավոր մատենագիրներից էր և այս մեկնությունը գրել է Գրիգոր Գ Պահլավունի կաթողիկոսի (կթղ. 1113-1166 թթ.) պատվերով Կիլիկիայի Սև լեռան Ծափրին վանքում:

Ալիշանն այս մեկնության մասին գրում է. «Համառոտ խօսքերով, այլ իմաստը բովանդակելով, առանց երկար քննաբանութեանց և յիշատակութեան հին հարց գրուածոց, միանգամայն և յստակ հայկաբանութեամբ և հանճարեղ դարձուածքներով, որով մեր դպրութեան ամենէն ճարտար և յստակաբան գրչաց և համառոտչաց մէկն կամ գլխատրն է»¹⁴:

Արդեն հստակորեն այլաբանական ուղղվածություն ունի Իզնատիոս Ծնորհալու բացատրությունը:

Այս առակի մեկնաբանության սկզբում Իզնատիոսը ևս մերժում է Դատավորի միջո-

¹⁴ Տ. Ղ. Ալիշան, Ծնորհալի և Պարագայ իր, Վենետիկ, 1873, էջ 51:

ցով այլաբանորեն Աստծուն նկատի ունենալը: Իզմաստիոսը գրում է, որ այդպես մտածողները բերում են հետևյալ փաստարկը. «Ձի ոչ ունի նա զորք ի վերոյ քան զինքն Աստուած, թէ երկնչիցի ի նմանէ և ի մարդկանէ նա ոչ ամաչէ»¹⁵:

Իզմաստիոսը Ոսկեբերանի և Սյունեցու նման փաստորեն բառացի նույնությամբ բերում է հայտնված այն կարծիքը, թե միայն Աստված է, որ Իրենից վեր ոչ ոք չունի, հետևաբար Դատավոր ասելով Աստծուն պետք է ի նկատի ունենալ, Ով նաև մարդկանցից չի ամաչում: Արտաբուստ համոզիչ թվացող այս փաստարկը Իզմաստիոսը ևս հերքում է, Ոսկեբերանի հետևողությամբ գրելով. «Արդ որք զայս ասացին, զհետ կարգի բանիցն զնալ ոչ զհտացին, վասն զի ի կատարածի անդ բանի առակին, դատաւոր անիրաւութեան զնա կոչէ, զոր վասն Աստուծոյ իմանալ կարի անտեղի է, քանզի դատաւոր է նա իրաւանց և արդարութեան»:

Այսպիսով Իզմաստիոսը ցանկանում է ասել, որ նման մեկնաբանությանը հետևողները ըստ ավետարանական շարադրանքի ընթացքի չեն գնում, այլապես դատավորի համար նման մեկնաբանությունն չէին տա, քանի որ նա այնուհետև անվանվում է դատավոր անիրավությամբ:

Իզմաստիոսը դատավոր է անվանում մարդկային միտքը, որը քննում և դատում է տեղի ունեցող երևույթները, իսկ քաղաքը, ինչպես որ և Ոսկեբերանն էր նշում, մարդկային բնությունն է, որովհետև այն քաղաքի նման ընդարձակ է, որի դարպասներն են զգալաբանները, որոնցով ներս են մտնում «չարք և բարիք»: Այդ քաղաքի դատավորն է մարդկային միտքը, որն ըստ իր կամեցողության ընտրում և շտեմարանելով պահում է իրեն դուր եկածը և քաղաքի դարպասներից դուրս է հանում այն, ինչ որ իրեն դուր չի գալիս:

Դատավորի մարդկային միտքը լինելով է Իզմաստիոսը բացատրում և այս առակի այն խոսքերը, թե այդ դատավորը ո՛չ Աստծուց էր վախենում և ո՛չ էլ մարդկանցից, քանի որ մարդկային միտքը, ծածուկ և նրբին լինելով, չի արտահայտվում:

Մեկնաբանական նման ընթացքով այրիի՝ զրկյալ հոգու ոսոխն է մարդկային մարմինը: Այսպիսով, հոգու և մարմնի հակադրության միջնադարյան ըմբռնմամբ այստեղ այրիին մարդկային հոգին է, իսկ նրա ոսոխը՝ մարմինը, և մարմնի ու հոգու դատավորն է դառնում մարդկային միտքը: Այրին դիմում է դատավորին, որ նա դատի ոսոխին, որը նշանակում է, թե մարդկային հոգին դիմում է մտքին, որ զսպի մարմնի այն ցանկությունները, որոնք հոգին կործանման են տանում, քանի որ մարմնական մեղքերը հանգեցնում են հոգևոր անկման:

Ահա այս պատճառով «ոգին որ կրէ զապականութիւն մարմնական ախտիւք լցեալ, բողոքէ առ միտսն, զի դատ արասցէ»: Մտքի դատելն էլ պետք է լինի չափավորելը մարմնական ցանկությունների, որպեսզի մարմինը չտրվի «զարատաւոր կիրս վայրապար ցանկութեանց»:

Հոգևոր առաքիճություններն էլ խորհրդանշում են այրի կնոջը, և մարմնավոր մեղքերը դեպ մահ են տանում հոգուն: Այն, որ մեր միտքը երբեմն կամ հաճախ անդրադառնում է մեր գործած մեղքերին, դա տեղի է ունենում շնորհիվ հոգու՝ «ի թախամձելոյ հոգւոյն է»:

Միտքը, կապված լինելով մեղքերին մարմնավոր ցանկությամբ, չի լսում այրիի՝ հոգու

¹⁵ Իզմաստիոս վարդապետ, Մեկնություն Սրբոյ Անտարանին որ ըստ Ղուկասու, Կ. Պոլիս, 1824, էջ 351:

բողոքները մեղքի ճանապարհով չզնայու մասին, սակայն, երբ գալիս է հաշվետու լինելու պահը, միտքը տեսնում է, որ ամենևին անպատրաստ է և դատարկ, ամայացած բարի գործերից, և այդ ժամանակ էլ միտքն ասում է, որ թեև Աստուծու չեմ երկնչում և մարդկանցից չեմ ամաչում, սակայն «վասն աշխատ առնելոյ զիս այրոյն՝ արարից մնա դատ»:

Այրիի հոգու շարունակական դիմումներով է բացատրում և խղճմտանքի առաջ գալը, երբ միտքը որպես դատավոր մտածում է բավարարել հոգու՝ այրիի խնդրանքը և կատարել ոսոխի՝ մարմնի դատը:

Իզնատիոսը գրում է, որ հոգու համար շատ դժվար է մտքի խղճմտանքը շարժել:

Առակի այն եզրահանգումը, թե Անիրավ Դատավորը, որ լսեց և տեղի տվեց այրիի խնդրանքներին, ապա որքան ևս առավել Աստված կընդառաջի Իրեն հանապազ դիմողներին, Իզնատիոսը արտահայտել է հետևյալ տողերով. «Իսկ Աստուած ո՞չ առնէ վրէժխնդրութիւն ծառայից Իւրոց, որ աղաղակեն առ Նա ի տուէ և զիշերի և երկայնամիտ միայն լինի առ նոսա: Զի թէ զանմարդի և զվայրենամիտ դատաւորն բազում մաղթանքն հաւանեցոյց դառնալ յիրաւունս, քանիաւն ապա զարդարադատ բնութիւն, որս յամենայնի պատրաստ է տալ խնդրողին, միայն թէ զարժանն խնդրիցիմք որ մեզ օգտակար իցէ և մնա տալն պատշաճ»¹⁶:

Իզնատիոսը նաև նշում է, որ այս առակի եզրափակիչ տողերը գալիս են հաստատելու առաջին տողի այն միտքը, թե հարկավոր է շարունակ աղոթել և չձանձրանալ: Իր իսկ ընդհանրացված բնորոշմամբ, այս առակում «վասն որոյ յորմէ սկսաւ, ի նոյն աւարտէ զբանն»¹⁷:

Ղուկասու Ավետարանի այս մեկնության մեջ արդեն գտնում ենք Անիրավ Դատավորի առակի այլաբանական բացատրության ողջ համակարգը՝ քաղաքը՝ մարդկային բնությունը, այրին՝ մարդկային հոգին, այրիի ոսոխը՝ մարդկային մարմինը, և Անիրավ դատավորը՝ մարդկային միտքը:

Գ. Անիրավ դատավորի առակի բացատրությունը Սարգիս Կունդի Ղուկասու Ավետարանի շղթայաձև մեկնությունում.

Միջնադարյան գրականության մեջ տարածված էր բանաբաղությանը դիմելը, որը հայտնի է նաև կոմպիլյատիվ մեթոդ անվանմամբ: Այս եղանակով գրված գործերում իրարահաջորդ ձևով բերվում են տարբեր հեղինակների գործերը և լուսանցքում նշվում է, թե յուրաքանչյուր այդ հատվածի հեղինակն ով է: Տարբեր հեղինակների՝ միևնույն հարցի մասին գրվածները նման եղանակով բերելիս, որպեսզի նրանք կապակցվեն միմյանց հետ, ինչպես նաև համապատասխանեն շարադրանքի ընդհանուր ընթացքին, յուրաքանչյուր հատված սկզբից և վերջից որոշակի վերախմբագրման է ենթարկվում: Տարբեր հեղինակների իրարահաջորդ վկայակոչմամբ մեկնության նման եղանակը անվանվում է խմբագիր կամ շղթայաձև մեկնություն: Հայ մատենագրության մեջ հայտնի նման առաջին աշխատանքը Սարգիս վարդապետ Կունդի «Մեկնութիւն Աւետարանի Ղուկասու» աշ-

¹⁶ Նույն փեղում, էջ 353:

¹⁷ Նույն փեղում, էջ 354:

խատանքն է¹⁸, որի մասին Հ. Ներսես Ակիմյանը գրում է. «Մեկնութեան այն եղանակը, զոր կիրարկեց ինքը, նորութիւն էր հազարամյակնորութեան մէջ և կը կազմէ մեկնողական գրականութեան նոր սեռ մը, որուն հիմնադիրը ինքը եղած է: Գոնէ ինձ ծանօթ չէ իրմէ յառաջ որևէ մէկը ձեռնարկած ըլլայ յօրինել Ս. Գրոց մասերու խմբագիր մեկնութիւն»¹⁹:

Սարգիս վարդապետը Տաուշի Խորանաշատ վանքում ուսանել է Հովհաննես Սարկավազ Իմաստասերի մոտ: Ինչպէս նա է գրում այս գործի ավարտման հիշատակարանում, այս մեկնությունը նա ավարտել է 1146 թ.²⁰:

Նկատի ունենալով իր երկի՝ տարբեր հեղինակներից բանաբաղություն լինելը՝ կոմպիլյատիվ մեթոդով գրված լինելը, գործի վերջում գտնվող այս հիշատակարանում իր կատարած աշխատանքի մասին նա այսպէս է գրում. «Նմանեալ մեղոյի անօր թոչնոյ, արձակեալ զթեսսի վերինս բարձունս և ի հովիտս ծաղկանց, այլ թեպէտ և ունի յօժարութիւն, սակայն վասն տկարութեան ոչ բովանդակէ զբնան, այլ զպայծառագոյնն և զփոշետեսակն և զանուշահոտն՝ ի միջոյ ծաղկանցն բառնայ ի վերայ թիկանցն կամ ընդ ոտիք կատուցեալ, ամայէ ի վեցանկիւնի բջիջսն, և գործէ զարմանալիս իմաստնոց»²¹:

Նման մեկնաբանությամբ, ինչպէս որ ծաղիկից ծաղիկ թոչոյ մեղուն է ցանկանում բոլոր ծաղիկների փոշին և անուշահոտությունը ի մի հավաքել, սակայն հնարավորություն չունենալով այդ ամենը ի մի ժողովել, բավականանում է ծաղիկների միջից լավագույնն ընտրելով, այնպէս էլ ինքը ծավալային առումով քանի որ չէր կարող Ղուկասի Ավետարանի բոլոր մեկնությունները ի մի հավաքել, ընտրել է առավել բնորոշները և նրանցով ամբողջացրել իր մեղրը՝ այս մեկնությունը: Ծարուհակելով մեղվի հետ տարվող այս զուգահեռը, ասում է, որ ինչպէս մեղուն է ծաղիկից ծաղիկ անցնում նեկտար գտնելու, այնպէս էլ ինքն է վանքից վանք գնացել Ղուկասու Ավետարանի մեկնություններ գտնելու համար: Այս մեկնության վերնագրում թվարկված են այն հեղինակները, որոնց գործերը բանաբաղաբար ներկայացված են հիշյալ մեկնության մեջ. «Մեկնութիւն Սուրբ Աւետարանին Ղուկասու, Սրբոյն Սարգսի Հայոց վարդապետի եւ անյաղթ հոետորի, ի սրբոց աստուածաբան վարդապետացն մերոց Եփրեմի, Ոսկեբերանի, Կիրղի, Ստեփանոսի, Իգնատիոսի եւ այլոց վարդապետացն մերոց, զոր տեսանես յառաջիկայդ»: Ինչպէս վերնագրից իսկ երևում է, այստեղ հիշվում են այն հեղինակները, որոնց գործերից են հիմնականում կատարվել այս մեկնության բանաբաղությունները:

Վերնագրում, ըստ հեղինակների կյանքի ժամանակագրական ընթացքի, անհատապէս հիշվում են Եփրեմ Ասորին, Հովհան Ոսկեբերանը, Կյուրեղ Ալեքսանդրացին, Ստեփաննոս Սյունեցին և Իգնատիոս Սկեռցին:

Սարգիս վարդապետը Ոսկեբերանից այստեղ զարմանալիորեն ուղղակի որևէ վկայակոչում չի կատարում: Այս հանգամանքը կարելի է բացատրել նրանով, որ Ոսկեբերանի բացատրությունը կա Իգնատիոսի մոտ, որով և Ոսկեբերանը ևս անուղղակիորեն վկայա-

¹⁸ Տե՛ս **Սարգիս Կունդ**, Մեկնութիւն Աւետարանին Ղուկասու, աշխարհ. Եզնիկ եպս. Պետրոսյանի, Ս. Էջմիածին, 2005, 656 էջ:

¹⁹ Տ. Ն. **Ալիմեան**, Սարգիս վարդապետ Կունդ, «Միտն», 1940, հունվար-փետրվար, էջ 21:

²⁰ Տե՛ս Տ. Ղ. **Ալիշան**, Հայտաբարում, էջ 371:

²¹ **Սարգիս Կունդ**, Մեկնութիւն Աւետարանին Ղուկասու, էջ 637:

կոչված է այս մեկնության մեջ:

Կյուրեղ Ալեքսանդրացու՝ Ղուկասի Ավետարանի մեկնությունը ևս հատվածաբար է պահպանվել: Այս մեկնությունից առանձին հատվածներ որպես ճառեր են պահպանվել, որոնցից մեկը վերաբերում է Անիրավ դատավորի առակի մեկնությանը: Կյուրեղ Ալեքսանդրացու գործերի հայերեն թարգմանությունների շարքում Հ. Գարեգին Զարպհանալյանը ներկայացնում է նաև այս ճառի նկարագրությունը՝ գրելով. «Մեկնութիւն Առակաց Աւետարանին, որ ըստ Ղուկայ (Du meme livre). «Դատաւոր էր ի քաղաքի ուրեմն, յԱստուծոյ ոչ երկնչէր և ի մարդկանէ ոչ ամաչէր... Դատաւոր զմարդկային զիշխանական զմիտսն ասէ, որ ի մէջ մարմնոյն հոգւոյն, որպէս կամի ներգործէ, երբեմն ի բարին միտելով, որ են հոգեկան առաքիւնութիւնք»²²:

Սարգիս վարդապետի Ղուկասու Ավետարանի մեկնության Անիրավ Դատավորի առակի հատվածում կա 29 վկայակոչում, որոնցից տասնմեկը Իզնատիոսից, ութը՝ Կյուրեղից, յոթը՝ Ստեփաննոս Սյունեցուց և երեքը՝ Եփրեմից:

Սարգիս վարդապետը ավետարանական մեկնություններում ընդունված կարգով բերում է ավետարանական տողը կամ կապակցությունն ու բառը, ապա նրա մեկնությունը: Ղուկասու Ավետարանի ԺԸ գլխի մեկնությունը Սարգիս վարդապետը միանգամից սկսում է երկրորդ տողով՝ «Դատաւոր մի էր» կապակցությամբ, որի համար նախ բերում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հետևյալ տողերը. «Զիշխանական միտսն ասէ, որ ի մէջ մարմնոյն և ոգոյն որպէս կամի ներգործէ, երբեմն ի բարին միտելով, որ են հոգեկան առաքիւնութիւնք, և է, զի զմարմնական վատթար ախտն»²³:

Իշխանական բառը այստեղ վերաբերում է մտքին, որպես բնորոշման, թե միտքն է իշխան, և ոչ թե իշխանի, իշխանական բնույթի միտք: Այնպես որ Կյուրեղի մեկնության հետ համընկնում է Ոսկեբերանից եկող և Սյունեցիով շարունակվող բացատրությանը, թե դատավորը մարդկային միտքն է: Ըստ Կյուրեղի՝ մարդկային միտքը երբեմն ի բարին է միտում՝ ձգտում, և այդ բարին հոգեկան առաքիլություններն են և երբեմն էլ ձգտում է մարմնական ախտերին: Նման բացատրությունը ևս համահունչ է Իզնատիոսի այն մեկնաբանությանը, որն արդեն ներկայացրեցինք, և որում ասվում է, որ մարդկային միտքը ինչը որ ախորժում է՝ շտեմարաններով պահում է, և որը չի հավանում՝ դուրս է հանում: Ահա այս պատճառով Կյուրեղից անմիջապես հետո վկայակոչում է Իզնատիոսի հիշյալ տողերը: Դատավորի բացատրությունը ավարտում է Սյունեցուց վերցրած «Անիրաւ և չարի» խոսքերով, որոնք հետևում են Ավետարանի ոչ թե այլաբանական, այլ ուղղակի բացատրությանը, առակից բխեցված այն եզրահանգմամբ, թե այս դատավորը անիրավ և չար էր:

Այս առաջին կապակցության բացատրության մեջ իսկ երևում է, որ Սարգիս վարդապետը վկայակոչում է թե՛ տառացի-բարոյական և թե՛ այլաբանական մեկնությունները:

«**Ի քաղաքի**». նույնը վերաբերում է և քաղաքի բացատրությանը, որի համար նախ բերում է Կյուրեղի բացատրությունը. «Աշխարհս ընդարձակ»: Նման բնորոշումը քաղաքի ոչ թե այլաբանական, այլ ընդհանրացված բնորոշումն է, ուր աշխարհը ներկայացվում է որ-

²² Վ. Գ. Զարպհանալյան, Մաքենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (Դար Դ-ԺԳ), Վենեփիկ, 1889, էջ 507:

²³ Սարգիս Կունդ, Մեկնութիւն Աւետարանին Ղուկասու, էջ 407:

պես մի մեծ քաղաք: Ռարձյալ, ինչպես նախորդ դեպքում, այնուհետև վկայակոչում է Իգնատիոսի բացատրությունը, թե քաղաքը մարդկային բնությունն է, որի դռները մարդկային զգայություններն են, որ ընդունում են ներս մտնողներին:

«**ՅԱտուծոյ ոչ երկնչէր և ի մարդկանէ ոչ ամաչէր**». այս նախադասության բացատրությունը սկսում է Իգնատիոսի մարդկային մտքի ծածուկ և նուրբ լինելու մասին բացատրությամբ, թե շնորհիվ այս հանգամանքի՝ ծածուկ է մնում և Աստուծոց չի երկնչում և մարդկանցից չի ամաչում:

Սարգիս Կունդը ժամանակակից է Իգնատիոսին և իր բանաբաղական այս մեկնությունը գրել է Իգնատիոսից անմիջապես հետո, սակայն թեև ոչ իմաստային, սակայն շարադրանքի լեզվաճանաչական նկատելի տարբերություններ կան Իգնատիոսի մեկնության և Կունդի մեկնության մեջ եղող Իգնատիոսի համապատասխան հատվածների միջև: Ինչպես ասացինք, բանաբաղություն կատարողները որոշակի վերախմբագրման են ենթարկել վերցվող հատվածների սկզբի և վերջի կապակցությունները, որպեսզի դրանք հարմարեցնեն իրենց բնագրին, սակայն այստեղ վկայակոչված ծավալում հատվածի բոլոր տողերն ասես վերաշարադրված լինեն Սարգիս վարդապետի կողմից, որը կարող է բացատրվել երկու պատճառով: Առաջին՝ Պոլսի հրատարակությունն իրականացնողները կա՛մ Իգնատիոսի որոշակիորեն խմբագրված մի բնագիր են հրատարակել, որով էլ բացատրվում է այդ բնագրի և Սարգիս վարդապետի բերած հատվածների միջև եղած տարբերությունը, և կա՛մ էլ Սարգիս վարդապետը համապատասխան կապակցմամբ մեխանիկորեն այդ հատվածները բերելու փոխարեն դրանք ներկայացրել է որոշակի վերաշարադրանքով:

Համեմատության համար բերենք վերը հիշված հատվածը ըստ Իգնատիոսի բնագրի՝ Կ. Պոլսի հրատարակության և Սարգիս Կունդի խմբագիր մեկնության.

Իգնատիոս	Նույնը Սարգիս Կունդի մոտ
<p>Արդարև այսպիսի են միտք վասն արքութեան և ծածուկ գոլոյն. երկիրն Աստուծոյ արհամարհեալ է ի նմանէ և իրագէտ վկայութեամբ որով քննէ զամենայն ապիրատութիւնս ամենայն ինչ յայտնի է նմա, եթէ գործեաց ինչ աղտեղագոյն և եթէ մտածութիւն ինչ անօրինեցաւ առ նա: Եւ ի խորհուրդս զազրացեալ շաղի ընդ ամօթալիսն, սակայն ըստ որում ասացաք վասն զի ոչ տեսանի ի մարդկանէ ոչ ամաչէ²⁴:</p>	<p>Այսպիսի են միտքն վասն արքութեան և ծածուկ գոլոյն: Աստուծոյ երկիրն արհամարհեալ է ի նմանէ: Եւ իրաւագէտն վկայէ, որ քննէ զամենայն ապիրատութիւն եւ ո՛չ թաքչի ինչ ի նմանէ գործք աղտեղիք, թէ մտածութիւն անարէն էաւ, զի զարշ խորհրդով շաղի ի զազրալիս: Սակայն, զի մարդիկ ո՛չ տեսանեն, և նա ո՛չ ամաչէ՝ զարատատր կիրս և վնասակար ցանկութիւնս հանապազ յինքն ձգելով: Եւ խստացեալ է ընդդէմ սպառնալեացն Աստուծոյ, և զամաթ մարդկան չգրէ ինչ²⁵:</p>

²⁴ **Իգնարիոս վարդապետ**, Մեկնութիւն Սրբոյ Անգարանին, որ ըստ Ղուկասու, էջ 351:

²⁵ **Սարգիս Կունդ**, Մեկնութիւն Անգարանին Ղուկասու, էջ 407:

Սարգիս վարդապետը, հավատարիմ իր սկզբունքին՝ ներկայացնել երկու տարբեր մեկնաբանություններ, հաջորդը բերում է Սյունեցու բացատրությունը, թե այդ դատավորը աստանան էր, որը խաչել տվեց Աստծո Որդուն, այսինքն՝ չվախեցավ Աստծուց և այժմ էլ հավածանքներ է հարուցում քրիստոնյաների հանդեպ, այսինքն՝ չի ամաչում մարդկանցից:

Ամբողջովին բարոյաբանական ուղղվածություն ունի Եփրեմ Ասորու հետևյալ բացատրությունը. «Անիրաւութիւն նորա խիստ էր, զի համարձակեցաւ և էանց զերկիւղն Աստուծոյ: Եւ ժպրհութիւն նորա արհամարհեաց զամաւթ մարդկան»: Նման բացատրությամբ դատավորի անիրավ լինելը իրենց առակի շրջանակում բացատրվում է նրանով, որ նա Աստծուց չէր երկյուղում և մարդկանցից չէր ամաչում:

«**Եւ այրի մի էր ի նմին քաղաքի**». այս կապակցության բացատրությունը սկսվում է Կյուրեղով. «Հոգի մարդկան՝ անկեալ ի ճոխութենէ և ի փառաց դրախտին, և զրկեալ ի բարեաց»: Այստեղ այրի դարձյալ մարդկային հոգին է համարվում, սակայն այրիությունը բացատրվում է ոչ թե Քրիստոսից երկրի վրա զատված լինելով, այլ դրախտի փառքից և բարձունքներից զրկված լինելով: Հաջորդ վկայակոչմամբ սակայն, արդեն ընդլայնում է այրի լինելու ըմբռնումը՝ վկայակոչելով Իզնատիոսի այն խոսքերը, թե հոգու համար մեծ վտանգ է դատարկվել, ամայանալ առաքիլություններից: Մեկնաբանական տարբեր ելակետերը ամբողջական ներկայացնելու համար այս կապակցության բացատրությունը ավարտում է Սյունեցու այն խոսքերով, թե այրին մարդկային հոգին է, որը որպես եկեղեցական հոգի այրիացել է փեսայից՝ Քրիստոսից:

«**Գայր առ նա և ասէր**» կապակցության բացատրության առաջին հատվածի դիմաց լուսանցային մատնանշում չկա, թե ումից են վերցված այս տողերը, սակայն Իզնատիոսի մեկնության հետ բաղդատումից երևում է, որ նրանից են վերցված, թեև որոշակի բնագրային տարբերություններով, սակայն, ինչպես տեսանք, նման տարբերությունները բնորոշ են Սարգիս վարդապետի մոտ Իզնատիոսից վերցված հատվածներին: Իզնատիոսից որոշակի վերախմբագրմամբ բերված այս հատվածում ասվում է. «Բողոքէր հոգոյն առ միտսն, յորժամ զղջացեալ խոցոտէ զմիտս մեր յիշատակաւ պիղծ գործոցն, որով զժամանակն ծախեցաք, և զղջացեալ յապաշտանս դառնամք: Եւ երբեմն առանց ջանից արտասուեմք և յաստեացս յատելութիւն փոխեմք և զարձակեալն խնդրեմք: Այս ամենայնի թախանձել հոգոյն է»:

Այս մեկնաբանությամբ այրիի՝ դատավորի մոտ գնալը նշանակում է հոգու բողոքը մտքին և ինչպես արդեն ասացինք, առաջ եկող խղճմտանքը ծագում է հոգու կողմից մտքին բողոքելուց: Իզնատիոսից հետո բերվում են Սյունեցու հետևյալ տողերը. «Այրոյն թողեալ զՔրիստոս ասպախնի ի դատաւորն անիրաւ, լլկեալ **ի մեղացն անյագութեանց**»: Ընդգծված կապակցության փոխարեն Սյունեցու բնագրում ասվում է՝ «յոտխէն»:

«**Դառ արա ինձ**» կապակցության համար բերում է Իզնատիոսի այն տողերը, որոնցով ասվում է, թե միտքը՝ դատավորը, փորձում է համակշռել հոգու դիմումը և մարմնավոր ցանկությունները:

«**Յոտխէ իմմէ**» բացատրում է որպես աստանայից, որը մարմնավոր ցանկությունները որպես զենք է օգտագործում հոգու դեմ: Սարգիս վարդապետը իր այս բացատրությու-

նից հետո բերում է նաև Սյունեցու մեկնաբանությունը, թե ոսոխը այն չարն ու անիրավն է, որը գտնվում է Բեհեզբուղի իշխանության ներքո:

«Եւ ո՛չ կամէր ի բազում ժամանակս» - դատավորի նման ձևով շատ ժամանակ դատաստան չառնելու մասին խոսքերը մեկնաբանում է այսպես. միտքը՝ դատավորը, հոժարություն, համակրություն է ցուցաբերում վատթարագույն ցանկությունների հանդեպ: Իր կողմից կատարված այս մեկնաբանություննից հետո բերում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու այն բացատրությունը. որ դատավորը՝ մարդկային միտքը, մեղքով կապված էր և թույլ չէր տալիս մերկանալ չարից, մինչև որ զգում է, թե դատաստանի ժամանակ մերկացած կլինի բարի գործերից²⁶:

Դատավորի որոշումը՝ այրու դատը տեսնել, որպես իր բացատրություն Սարգիս վարդապետը գրում է, որ լավագույնն է խղճմտանքով դատնալ արդարության և ազատվել տրտմական կրքերից: Ասվածը Կյուրեղից կատարված հետևյալ վկայակոչմամբ է հաստատում. «Վասնզի ստէպ յիշելով զերկիւղն Աստուծոյ, ստրջացեալ մտացն՝ խորհրդածէ ի հոգևորն»: Այսինքն միտքը՝ դատավորը, հիշելով Աստծո երկյուղը՝ դատաստանը, խորհրդածում է հոգևորի մասին:

Ավետարանական «լսեցեք անիրավության դատավորն ինչ արեց» խոսքերն Իգնատիոսի միջոցով բացատրվում են որպես դատավորի պահվածքի շրջադարձ աղոթքի և Աստծո հանապազ երկյուղի ազդեցությամբ գործված: Ինչպես Իգնատիոսն է ասում. «Յաղագս դեգերելոյն և թախանձելոյն արար նմա դատաստան»:

Եփրեմը դատավորի պահվածքը ներկայացնում է որպես այրի կնոջ հաղթանակը, որը խոնարհեցրեց, հաղթեց թե՛ դատավորին և թե՛ ոսոխին և անիրավություններին հաջորդեց բարի գործի պտուղը: Նույն այս միտքը Իգնատիոսը արտահայտում է հետևյալ ձևով. «Է, զի և զանմարդի և զվայրենամիտ դատաւորն հաւանեցուցին մաղթանքն բազում զալ յիրաւունս»: Ինչպես տեսնում ենք, դարձյալ արտահայտված է այն միտքը, որ այրիի խնդրածները վայրենամիտ դատավորին մղում են արդար դատելուն:

Այս առակի էությունը արտահայտվում է Հիսուսի այն հարցման մեջ, թե անիրավ դատավորը որ տեղի տվեց այրի կնոջ թախանձանքներին, մի՞թե Աստված չի լսի, վրեժխնդիր չի լինի Իր ծառաների համար, ովքեր առ Նա են աղաղակում գիշեր և ցերեկ: Սարգիս վարդապետը որպես իր մեկնաբանություն ասում է, թե «ովքեր աղաղակէն առ նա ստէպ աղաւթիք և պաղատանաւք», Աստված «առնէ վրէժխնդրութիւն հոգեկանաց»:

Եփրեմ Ասորին Աստծո վրեժխնդրության արտահայտությունը հետևյալ ձևով է բացատրում. դատավորի անօրենությունը թեև ընդդեմ էր Աստծո արդարությանը, սակայն այրին իր թախանձանքով կարողացավ Աստծո արդարության ճանապարհին դնել դատավորին և որ Տիրոջ արդարությունը մեր վրեժխնդրությունն է սատանայից և Տիրոջ ուղորմությունը «հանգուսցէ զմեզ»:

Եփրեմի ոչ այնքան հստակ և դժվարընկալելի այս մտքից հետո բերում է Սյունեցու արդեն հիշված այն հստակ մեկնաբանությունը, թե «Բրիստոս՝ արդարության արեգակն և դատավորը, կլսի աղաչանքները և խնդրանքները նրանց, ովքեր հանապազ աղաչում և պաղատում են նրան»:

²⁶ Սարգիս Կունդ, Մեկնութիւն Անգարանին Ղուկասու, էջ 409:

Հիսուսի այս խոսքերը Իզմատիոսը բացատրում է վկայակոչելով նույն այս առակի առաջին տողը, թե պետք է աղոթել և չձանձրանալ:

Հիսուս այնուհետև վերստին ասում է. «Այո ասեմ ձեզ, առնէ վրէժխնդրութիւն նոցա վաղվաղակի»: Այս տողի բացատրության համար բերում է Իզմատիոսի այն մեկնաբանությունը, թե ովքեր որ նեղյալներ են, հուսալով թող մխիթարվեն, քանզի Աստված արդար դատաստան կանի: Նույն այս խոսքերը Կյուրեղը մեկնաբանում է, որպես հանդերձյալ կյանքում կատարվելիք դատաստան:

Առակի եզրափակիչ՝ «Իսկ Որդի մարդոյ եկեալ՝ գտանիցէ արդեւք հաւատս յերկրի» խոսքերը բացատրում է Կյուրեղից և Իզմատիոսից կատարված վկայակոչումներով: Կյուրեղից բերում է հետևյալ մեջբերումը. «Հաւատս աստ ոչ զխոստովանութիւն Սուրբ Երրորդութեանն ասէ, այլ զսերտ և զաներկբայ հաւատոցն. որովք կարողք և մարտիրոսքն զարիւնս իրեանց հեղին վասն Տեառն»: Այսպիսով, ըստ Կյուրեղի, երկրի վրա հավատ գտնելու մասին խոսքերը չեն վերաբերում դավանաբանական վեճերին և քննարկումներին և նկատի ունի դավանական հարցերից վեր ելող այն բացարձակ հավատը, որի համար քրիստոնեության մահատակները իրենց կյանքը զոհեցին:

Բարոյաբանական այս բացատրությանը այնուհետև հաջորդում է Իզմատիոսի վախճանաբանական բնույթի այն մեկնաբանությունը, թե այս խոսքերը վերաբերում են Նեոի գալույն և երկրի վրա նրա հարուցելիք պատերազմին ընդդէմ աստվածապաշտությանը:

Ղուկասի Ավետարանի հայկական միջնադարյան հաջորդ և վերջին մեկնության հեղինակն է Մատթեոս վարդապետ Ջուղայեցին: Նա եղել է Հովհան Որոտնեցու և Գրիգոր Տաթևացու աշակերտը²⁷:

Այս մեկնության գրության թվականի և տեղի մասին Լ. Խաչիկյանը գրում է. «1391 թվականին Երևանի Ապրակունյաց վանքում Ջուղայեցին շարադրում է թվական ունեցող իր աշխատություններից անդրանիկը՝ «Մեկնութիւն Ղուկասու ավետարանին»: Պարզ է ուրեմն, որ Գր. Տաթևացու մանկավարժական ինքնուրույն գործունեության սկզբից (1386թ.) ընդամենը 4-5 տարի հետո, մեր հեղինակն արդեն դուրս էր եկել աշակերտական շրջանից և շարադրում էր մեկնողական աշխատություններ»²⁸:

Ինչպես այս մեկնության հիշատակարանում Ջուղայեցին է գրում, իր գործը առավել ունեցել է մանկավարժական ուսուցողական նպատակ, որի համար ինքը օգտվել է մինչ այդ եղած մեկնություններից և դրանք համառոտել²⁹:

Այս մեկնության յուրաքանչյուր գլուխը հարաբերական ինքնուրույնություն ունի և ինչոր տեղ ընկալվում է որպես քարոզ, որի համար ասես բնաբան են ծառայում ավետարանական համապատասխան տողերը: Այսինքն՝ այստեղ ոչ թե տող-տող Ավետարանն է բացատրվում, այլ յուրաքանչյուր գլխում բերվում են Ղուկասի Ավետարանի տվյալ գլխի հիմնական ասելիքը ներկայացնող տողերը և դրանց շուրջը ծավալվում է քարոզխոսութ-

²⁷ Այս մասին փնն Լ. Խաչիկյան, Մատթեոս Ջուղայեցու կյանքն ու մարտնագրությունը, Բանբեր Մարտնագրարանի, հր. 3-րդ, Երևան, 1956, էջ 60:

²⁸ Նույն փնդում: Տե՛ս նաև Լ. Խաչիկյան, Վայեթն ձեռագրերի հիշարակարաններ, ԺԴ դ., Երևան, 1950, էջ 591-592:

²⁹ ԺԴ դարի հիշարակարաններ, էջ 591:

յուն հիշեցնող բացատրությունը: Ահա այս պատճառով Մատթեոս Ջուղայեցու Ղուկասի Ավետարանի մեկնության գլուխներից յուրաքանչյուրը ինչ-որ տեղ հիշեցնում է նրա ուսուցչի՝ Գրիգոր Տաթևացու «Բարոզգրքի» երկու հատորների քարոզները:

Հատկանշական է, որ Ջուղայեցու այս մեկնությունը տարբեր ընթրիհանությունների խորագրերում անվանվում է նաև «քարոզք յոլովք», այսինքն՝ Ղուկասի Ավետարանը բացատրող քարոզների խումբ:

Դատավորի առակի բացատրությամբ է սկսվում Ղուկասի Ավետարանի Մատթեոս Ջուղայեցու մեկնության ժԼ գլուխ-քարոզը: Այս քարոզ-բացատրության հենց սկզբում, հանձնիս այրու նկատի ունենալով մարդկային հոգին, կատարում է առակի բացատրությունը կանխող հետևյալ բարոյական եզրահանգումը. «Նա թէև վասն մեր խաչեցաւ և զի մեռաւ վասն մերոյ անօրինության, ուրեմն յայտնի է, զի կամի կեցուցանել զոգիս մեր վասն որոյ զաւր դատաստանին առաջի եղ մեզ այսօր»³⁰: Այսինքն, քանի որ Բրիստոս խաչվեց մեր անօրինությունները քավելու համար, հետևաբար Փրկիչը ցանկացաւ փրկել մեր հոգիները, որի համար էլ պատմում է դատաստանի առակը: Հետևաբար, այստեղ հոգին դատաստանի հետ առնչելը ուղղակիորեն կապվում է Այրիի՝ Դատավորին դիմելու հետ:

Ջուղայեցին ևս չի ընդունում, որ Դատավորի միջոցով առակը Աստծուն նկատի ունի: Ջուղայեցին ևս նշում է, որ դատավորը մարդկային միտքն է. «Այլ դատաւոր զմիտս մարդոյ ասէ, իսկ քաղաք զմարդ և այրի՝ զհոգին»:

Ջուղայեցին Տաթևյան դպրոցին բնորոշ սխոլաստ ոճով նախ թվարկում է, թե դատավորին ինչ գործեր են բնորոշ:

Դատավորի առաջին գործն է լսել «զբան դատախազացն, զոր ասեն»:

Երկրորդ՝ պարզել բողոքները ճիշտ են ասում, թե՞ ոչ և ստույգը պարզել:

Երրորդ՝ քննել երկու կողմերին:

Չորրորդ՝ երկու կամ երեք վկաների քննել, համաձայն տերունական այն խոսքի, թե «չերկուց և չերից վկայից հաստատէ»:

Հինգերորդ՝ կատարել օրյեկտիվ քննություն. «Ջստուն սուտ առնել, զճշմարիտն՝ ճշմարիտ»:

Վեցերորդ՝ երկուսի համար էլ՝ թե բողոքողի և նրա, ում դեմ բողոք կա, վճիռ կայացնել. «Ջվճիռ հատանել երկոցունց»:

Միտքը սակայն, վերը նշված պատճառներից և ոչ մեկը չի կատարում, որի համար Աստված միտքը անվանում է Անիրավ դատավոր, որը ո՛չ Աստծուց է երկնչում և ո՛չ էլ մարդկանցից ամաչում:

Այնուհետև անդրադառնում է այն հարցին, թե երբ դատավորը «թիրի ի դատաստանն»՝ երբ է շեղվում ճիշտ դատավճիռ կայացնելուց: Դատավորի՝ սխալ դատավճիռ կայացնելու հետևյալ հնարավոր պատճառներն է մատնանշում.

Առաջին՝ երբ չգիտի՝ իրականում ինչ է տեղի ունեցել և ըստ այդմ էլ սխալվում է դատավճիռ կայացնելիս:

Երկրորդ՝ կաշառք է վերցնում, որով կապվում է նրա լեզուն և չի կարողանում ճշմա-

³⁰ Երևանի Մարտիրոսյան, ձեռ. հմ. 2518, թերթ 70բ:

րիտն ասել՝ «Վասն որոյ կապէ լեզու նորա և ոչ խօսել զճշմարիտն»:

Երրորդ՝ կողմնապահություն է անում, Ջուղայեցու բնորոշմամբ «երես առնէ», «կա՛մ վասն մերձաորութեան ազգականութեան կա՛մ վասն սիրելութեան կա՛մ վասն աղքատութեան և աղաչանաց»:

Չորրորդ՝ թե «երկնչի ի բռնատրաց և իշխանաց և յաղագս այսոցիկ թիրի դատաստան»: Այս դեպքում կողմնապահությունը, միտումնավոր ոչ ճիշտ դատավճիռ կայացնելը պայմանավորված է ոչ թե դատավորի անձնական վերաբերմունքով կամ շահով, այլ իշխանավորների հանդեպ ունեցած վախով:

Ջուղայեցին նշում է, որ «թիր դատաստան» ի պատասխան այրու բողոքների միտքը կատարում է վերը նշված բոլոր չորս պատճառների ազդեցությամբ, ուր իրար են միացած թե՛ չիմացությունը, թե՛ շահի վրա հիմնված կողմնապահությունը և թե՛ անզորությունը ավելի ուժեղի հանդեպ: Նաև, որովհետև «չիմարի ի մեղացն, զի ոգիք ըմբռնեալք ի մեղս, ի մտաց և անկանհին»: Ապա տրվում է կաշառքին՝ մեղքերի հեշտությանը, քանի որ նախ միտքն է մեղանշում և հետո մարմինը, և միտքը պահում է մարմնի և ոչ թե հոգու՝ այրիի կողմը:

Ջուղայեցին ևս գրում է, որ քաղաքը մարդկային բնությունն է և թվարկում է այն պատճառները, որոնց համար բնությունը քաղաքի հետ է համեմատվում: Նախ, որովհետև քաղաքը ամրացված է պարիսպներով և բուրգերով՝ աշտարակներով: Այսպես և մարդը մարմնով, ջլերով, ոսկորներով և նյարդերով: Ինչպես որ սպասավորներն են կարգված քաղաքի համար, այնպես էլ մարդկային մարմնի զգայարաններն ու անդամներն են ծառայում մարդկանց:

Ինչպես որ քաղաքը տարբեր դռներ ունի, այնպես էլ մարդկային մարմինը 12 դուռ ունի: 12 դռների թվարկման մեջ արտացոլվել են և ժամանակի մարդակազմական ըմբռնումները, ուր դռներ են համարվում երկու ականջները, երկու աչքերը, երկու ունզերը և այսպես մի քանի այլ թվարկումներով լրացվում են այս դռները:

Քաղաքի և մարդկային մարմնի միջև տարվող զուգահեռով այնուհետև ասում է, որ ինչպես քաղաքում գիշերը գործերը դադարում են, և քաղաքը հանգստանում է անդորրության մեջ, այնպես էլ մարդկային մարմինն է գիշերը քնում: Միջնադարում դատավորներին բավականին բարձր իրավասություններ էին տրված քաղաքում վճիռներ կայացնելու և քաղաքի դատավոր ասելով ինչ-որ տեղ հասկանում էին նաև քաղաքի իշխող, ուստի քաղաքի դատավոր-մարդկային միտքը զուգահեռով Ջուղայեցին գրում է, որ ինչպես որ քաղաքում թագավորն է բարձր տեղում նստում, այնպես էլ միտքը մարդկային մարմնում գլխում է:

Ինչպես որ քաղաքի թշնամիներն են քանդում քաղաքը, թալանում և ավերում այն, այնպես էլ մարդկային մարմնի թշնամի մահն է քանդում և քայքայում մարդկային մարմինը:

Ջուղայեցին, չնայած անցկացվող այս զուգահեռներին, մարդկային մարմինը քաղաքից բարձր է դատում, քանի որ քաղաքները մարդիկ են կառուցում, իսկ մարդուն արարել է Աստված: Նաև ավերված քաղաքը կարող է նորից կառուցվել, իսկ ավերված, քանդված մարմինը՝ ոչ:

Ջուղայեցին այնուհետև անդրադառնում է այն հարցին, թե որն էր այն դատաստանը,

որը դատավորը՝ միտքը, չէր ցանկանում առնել:

Մտքի վրա լուծ և պարտականություն է դրված դատել հոգին և մարմինը, որոնք մարդկային բնության մեջ իրար են լծորդված, ինչպես որ արորի լուծը: Նման համեմատությամբ, ինչպես որ եզան լուծը կրող արորը ուղիղ է ընթանում և վարում այն ժամանակ, երբ երկու եզները հավասար են ընթանում, և վարի ընթացքը խտտորվում է այն ժամանակ, երբ եզներից մեկը առաջ կամ ետ է ընկնում, այսպես և միտքն է որպես լուծ դրված Աստծո կողմից հոգու և մարմնի վրա, դատել ու ուղղել նրանց ընթացքը և համակշռել այդ ընթացքը՝ «միջինն գնալ ճանապարհ»:

Միտքը սակայն, չկատարելով Այրիի՝ հոգու պահանջը՝ կատարել խտտորվող մարմնի դատաստանը, չի երկնչում՝ մտածելով, որ չի հատուցելու գործածի համար, քանի որ իր թերացումը իրենից բացի ուրիշ ոչ մեկը չգիտի: Նաև ոչ մեկը չի տեսնի, թե միտքն ինչ է անում, ըստ այդմ և չի կարող հանդիմանել մտքին, որի համար էլ միտքը «ո՛չ ամաչի և ո՛չ երկնչի, վասն որոյ և ոչ առնէ դատաստան արդար»:

Ընդունված մեկնաբանական ավանդույթով Ջուղայեցին ևս գրում, որ այրին մարդկային հոգին է, որովհետև «այրին յոյժ տագնապի կենայ»: Նույն ձևով և հոգին է մեղքերի մեջ տագնապում: Նաև Այրին միշտ խնդրում է, և ոչ ոք չի լսում նրան, և նույն ձևով հոգին միշտ աղաղակում է մտքին, և նա չի լսում: Ինչպես որ այրին որևէ մեկից ակնկալություն չունի, նույն ձևով և հոգին անհույս է անհուն մեղքերի մեջ:

Ջուղայեցին այրի բառը այսպես է ստուգաբանում. «Այրի՛ այսինքն կսկծի և խորովի»: Նույն ձևով հոգին «յոյժ կսկծի ընդ կորուստ իւր»:

Այրիին և հոգուն բնորոշ առանձնահատկություն է համարում այն, որ երկուսն էլ կախված են որոշակի արտաքին պայմաններից. «Այրին իւրովի ջանայ և ոչ կարէ ապրել, սոյնպէս և հոգին առանց մարմնոյ ոչ կարէ արդարանալ»:

Նաև այրուն եթե ողորմում են, կամավորապես են ողորմում և ոչ թե պարտադրանքով: Նույն ձևով, միտքը ոչ թե հարկադրանքով է կատարում այրիի դատը, այլ ինքն իր մղմամբ: Համանման ձևով այրին շատ անգամներ ցանկանում է մահանալ, սակայն չի կարողանում: Նույն ձևով և «հոգին ցանկայ ելանել ի մահամհոտ մարմնոյն և զերծանիլ ի անանէ, որպէս ասէ Դաւիթ. «Տէր, հան ի բանտէ զանձն իմ», վասն որոյ այրի կոչէ զնա»:

Հոգու՝ մտքին բողոքելը Ջուղայեցին հետևյալ ձևով է ներկայացնում: Բողոքման ընթացքը նախ բաժանում է երեք մասի: Առաջին, երբ բողոքում է մտքին՝ զգուշացնելով մարմնավոր մեղքի վատթար ընթացքի մասին: Երկրորդ փուլը զղջումն է, երբ հոգու ազդմամբ մարդը զղջում է արտասովելով: Երրորդ, երբ զղջալուց հետո ցանկանում ենք թոթափել մեղքը. «Եւ այս ամենայն ի թաղանձանաց հոգոյն»:

Միտքը, սակայն, կապված լինելով մեղքերի ցանկությամբ, թույլ չի տալիս առժամանակ մերկանալ, ձերբազատվել չարից և միշտ խաբում է, թե «յստաջիկայ ժամանակս բարի առնես, այժմ ժամանակ չէ: Եւ այսպիսի չար յուսով բազում են կորեալ, յանկարծակի գալ ի վերս լուծումն կենաց անպատրաստ և դատարկ ի բարեաց գործոց գտեալ, մտեալ ի մշտենչենսոր կապանան»: Այրիի թախանձանքներից, սակայն, արթնանում է մտքի խղճմտանքը և այս իմաստով պետք է հասկանալ Դատավորի այն խոսքերը, թե «վասն աշխատ առնելոյն արար դատաստան»:

Առակի բացատրության վերջում Ջուդայեցին ևս նշում է, որ այս առակի գաղափարը արտահայտված է առաջին տողերում. «Եւ արդ սկիզբն բանին յայն եղ, թէ պարտ է ստէպ յաղօթս կալ և ոչ ծանձրանալ: Եւ թէ չէք հաւատալ, թէ առնոյք զխնդրուածսն, օրինակ ձեզ դատաւորն անիրաւութեան, որ բազում խնդրելով էառ»:

Բացի ավետարանական ընդհանուր հոգևոր-բարոյական եզրահանգումից, Ջուդայեցին, իր ապրած ժամանակի ազգային-քաղաքական ծանր իրավիճակը նկատի ունենալով, ընթերցողներին ուղղված խոսքում ասում է. «Դարձեալ չարիք ի մարդկանէ թշնամի են հաւատացելոցն և նեղեն զտնանկս և զաղքատսն զապրանքն տանին և թալանեն և զայլ ամենայն, սակայն պարտ զրկելոցն զԱստուած ի վրէժխնդրութիւն կոչել, զի Աստուած զիր դատաստանն դատէ և ոչ թողու խուն մի մինչև հատուցէ զամենայն»:

Այստեղ Ջուդայեցին նկատի ունի այն հարստահարությունները, որոնց ենթարկվում էր հայությունը այլազգի իշխողների կողմից. թե՛ կրոնական հալածանքները և թե՛ ունեզրկումը, ասելով, որ այդ ամենի համար Աստված կանի Իր դատաստանը և «ոչ թողու խուն մի», այսինքն ոչինչ չի թողնի առանց պատժելու և նրանց կհատուցի իրենց կատարած չարիքների համար:

Նույն երանգավորումը ունի և այն բացատրությունը, որում ասվում է, թե սա նաև այն մարդկանց համար ասվեց, ովքեր «ոչ համբերեն երկայնմտութեան տանջանաց, վասն որոյ յուսադրէ զմեզ Աստուած, թէ ստուգիւ առնէ վրէժխնդրութիւն»:

Այսպիսով, Ավետարանի հայկական մեկնություններում ընդհանուր քրիստոնեական մեկնաբանական գրականության ավանդների շարունակմամբ Անիրավ դատավորի առակը դիտարկվում է մի այլաբանություն, ուր քաղաքը մարդկային բնությունն է, այրի կինը՝ մարդկային մարմինը, և անիրավ դատավորը՝ մարդկային միտքը, տեղի է տալիս այրի կնոջ՝ մարդկային հոգու թախանձանքներին և կատարում է ոսոխի դատաստանը՝ զսպում է մարմնավոր ցանկությունները, որն էլ իր հերթին բացատրվում է աղոթքի սրբարար գործությամբ: